علم أصول الفقه في ضوء مقاصده السياسية

الحسن بنعبو
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن زهر بأكادير

الدواعي المعرفية ليست دائما هي وراء نشأة علم من العلوم أو حتى تجديد النظر في مباحثه، بل هناك في أحيان كثيرة مقاصد عملية وراء ذلك، ومنها السياسية. وهذا الذي حدث لعلم أصول الفقه منذ وضعت لبناته الأساسية مع الإمام الشافعي.

وهذه الدراسة تروم بيان أهمية الاعتبارات السياسية في نشأة علم أصول الفقه عند المسلمين، وأثرها في تجديد الأصوليين النظر في مباحث الاستدلال والاستنباط الفقهي، كما تهدف إلى إثبات أن الفكر الأصولي ليس متعاليا عن وقت وزمان إنتاجه.

وسيكون هذا وفق المحاور التالية:

- تأسيس الأصول لحماية النص من التوظيف السياسي
- الاجتهاد عند الإمام الشافعي ليس إلا القياس
- أزمة الاستدلال القياسي
- نحو قياس موسع
- فقه المقاصد فتح الباب أمام تجديد الفكر السياسي
- التوظيف السياسي لفقه المقاصد الشرعية

تأسيس الأصول لحماية النص من التوظيف السياسي

هناك دواع معرفية دفعت الإمام الشافعي لتأسيس علم أصول الفقه باعتباره القانون الضابط لسبل الاستنباط والاستدلال الفقهي، ولرفع الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث، ولقد جرى التأكيد عنها كثيرا، لكن هذا لا يمنع من القول بأن المناخ العقدي والسياسي المتأزم آنذاك قد يكون ترك بصماته على ما دونه الشافعي في كتابه "الرسالة"، لأن الدارس بعمق لعصره وتجربته مع واقعه لا يمكن أن تَحجب عنه الأهدافُ العلمية الخالصة للعمل التأسيسي للإمام الشافعي مقاصدَه العملية، والسياسية.

لقد أدرك الشافعي ما آل إليه الاختلاف بين الفقهاء في التعامل مع نصوص الشريعة، مما فسح ذلك المجال لجهات سياسية ومذهبية لتوظيفها لصالحها بالطعن في قدرة الفقهاء على الرسو على رأي شرعي جامع غير مثير للخلاف، وقد استوجب ذلك عند الشافعي ضبط مفردات العلم والفقه، وضرورة الإبانة وإعادة تأسيس لمفاهيم ولأصول مشتركة، تمنع مثل هذا الاستغلال، وتوقف ذلك التدهور الحاصل لمكانة الفقهاء وسلطتهم العلمية في المجتمع.

ولبيان أثر اختلاف الفقهاء وتباين مواقفهم الفقهية، وما قد نجم عنه من اختراق لمكانتهم العلمية يكفي أن نذكر كيف استغلت جهتان هذه الأزمة لتبرير آرائهما وهما : السلطة السياسية وبعض الطوائف العقدية.

ولقد استغلت بعض الاتجاهات العقدية اختلاف المجتهدين بالدعوة إلى أفكارها، وأخص بالذكر هنا الفرق الباطنية التي احتجت على جواز لزوم إمام معصوم بالإتباع؛ لأن الاعتداد بالعقل والرأي في نظرها لم يفض إلا إلى سفك دماء المسلمين وأعراضهم .يقول عنها الإمام الغزالي : "ويقولون في مبتدأ مجادلتهم الحق إما أن يعرف بالرأي وإما أن يعرف بالتعلم وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظرات العقلاء. لذلك الحل على زعمهم هو في إبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم وتنزيهه في وجوب التصديق والاقتداء به منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم"(1).

كما أن اختلاف العلماء فيما بينهم عبد الطريق أمام السلطة السياسية لممارسة نفوذها عليهم. لقد ضخم رجل السلطة مظاهر هذا الاختلاف، وادعى أنه يهدد وحدة الأمة. ولتفادي هذا المآل الفاسد فإن الحل هو أن يستأثر الحاكم بالاجتهاد فيما لم يرد فيه نص. ومن ثم لزم أن يكون ولي الأمر بحسب عبد الله ابن المقفع ـ الذي يعتبر أحد المنظرين للأدبيات السلطانية ـ هو من يتولى"الحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر".

يحث ابن المقفع الحاكم على رفع الاختلاف والتعارض بين الفتاوى بأن يفصل بين المختلفين برأيه، إذ يقول : "فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة ,فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين، وأمضى في كل أمر قضية رأيه الذي يلهمه الله ... لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام حكما واحدا صوابا"(2).

---

(1) فضائح الباطنية، ص17، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المكتبة الثقافية.

(2) رسالة الصحابة. عبد الله ن المقفع [ت 142 هـ].ص:208.

ولعل في فتح الباب على مصراعيه لرجل السلطة في الاجتهاد بالرأي تمكينا له من امتلاك السلطة العلمية التي يؤسسها الاجتهاد.

وقد تنبه الشافعي لهذا الاختلاف والاضطراب وما يمكن أن يخلفه من شتات في الرأي بل وفوضى في الدين وأحكامه، إذ يقول : "أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة : ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال : أستحسن فلا بد أن يزعم أن جائزا لغيره أن يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا"...(3).

لهذا لا نستغرب أن نجد من العلماء الذين جاؤوا بعد الإمام الشافعي من لا يقبل فتح باب الرأي من أساسه أمام الحاكم .فهذا ابن حزم يرد على من أقحم في الطاعة الواجبة "لأولي الأمر" ما يصدر عنهم من أمر مبناه عل قياس أو رأي، فيقول :"إذا أجاز لهم عندكم أن يشرعوا بآرائهم وقياسهم ما لم ينص الله ورسوله فمتى كان لهم ذلك ؟ أفي حياة النبي صلى الله عليه وسلم وبعد موته،أم بعد موته فقط ؟،" فإن قالوا : "في حياته وبعد موته" قيل لهم : "لهم على ما تقولون أن يبطلوا ما شاءوا من الشرائع التي أمر الله ورسوله بها كما لهم أن يزيدوا فيها ؟"، ولا فرق بين الزيادة والنقص في ذلك وهذا كفر ممن أجازه بلا خلاف.

فإن قالوا : إنما يجوز ذلك فيما لم يشرع الله فيه شيئا ولا رسوله، قيل لهم:هذا معدوم لأنه عليه السلام قال : "دعوني ما تركتكم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاتركوه"(5)-(4).

وقد عانى ابن حزم من مخالفيه الذين ارتموا في أحضان السلطة السياسية طلبا للمساندة في الكيد له بسبب اختلافه معهم، لذلك وجدناه في إحدى رسائله يحذر الناس منهم، فيقول :"فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه، اللابسون

---

*ـ هو عبد الله بن المقفع. ولد سنة[106هـ]. وهو أحد أئمة الكتاب، وأول من عني في الإسلام بترجمة كتب المنطق. ومن أشهر كتبه ترجمته عن الفارسية كتاب "كليلة ودمنة"وله أيضا رسائل في غاية الإبداع الأدبي منها "الأدب الصغير" و "الأدب الكبير " و "رسالة الصحابة". اتهم بالزندقة وقتل سنة142هـ.

(3) الأم للشافعي، ج 75/9-76، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصوره، مصر، الطبعة الأولى1422 هـ .2001م.

(4) رواه البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ورواه أحمد في باقي مسند المكثرين على نحوه، طبعة بالأوفست، دار الفكر، بيروت.

(5) ملخص إبطال القياس، ص 37 -38، تحقيق سعيد الأفغاني، طبعة 1379 هـ. 1960م، مطبعة جامعة دمشق.

جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم..(6)".

ويبدو أن الشافعي قد تنبه لهذا الأمر فعمل على قطع الطريق أمام الذين يطمحون في جر النص إلى تأييد مواقفهم تأييداً مطلقاً وتحويله بذلك إلى نص حمال أوجه، فيختار منها الوجه الذي يتناسب وأهواءهم، فبادر إلى تقديم رؤية منهجية في تقنين سبل النظر في النص الشرعي، عسى أن تشكل قاعدة اتفاق بين "رجال العلم"حول الإشكالية المحتدمة بين الخبر والرأي، وقد تفضي إلى توحيد الفقهاء لموقفهم"العلمي" من الأصول والضوابط الشرعية، ومن ثم صون سلطتهم العلمية التي يفترض فيها أن يخضع لها الراعي والرعية على السواء.

ولقد كانت مهمة الشافعي الاجتهادية "راجعة بالأولى إلى هدف أساسي و ملح، هو إنقاذ النص المؤسِّس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال و التوظيف التي ظهرت باسم المصلحة أو لأي اعتبار ذاتي آخر، غالبا ما يكون مصدره المالك لقوة السيف و للرقاب"(7).

لذا كان شديد الإنكار على كل حاكم أو فقيه يفتي الناس في الدين بدون معرفة شاملة ودقيقة بمصادره وعلومه ومناهج استنباط أحكامه، وقد عبر عن ذلك مرارا في كتبه من ذلك قوله : "وليس للحاكم أن يقبل ولا للوالي أن يدع أحدا ولا ينبغى للمفتي أن يفتى أحدا إلا متى يجمع أن يكون عالما علم الكتاب وعلم ناسخه ومنسوخه وخاصة وعامه وأدبه وعالما بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقاويل أهل العلم قديما وحديثا وعالما بلسان العرب عاقلا يميز بين المشتبه ويعقل القياس"(8).

غير أن عمل الشافعي لم يتجاوز حد وضع إطار منهجي لعلم الأصول وترتيب العلاقة بين أصول الاستدلال وهي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وليس في عمله ما ينبئ بأنه أول من نبه الناس إلى العمل بها، فهذه الأصول جرى العمل بها قبله.

كما نبه الشافعي إلى أهمية السنة في تفسير القرآن وضبط تأويله وخاصة الصحيح منها، وكما أولى عناية خاصة للقواعد اللغوية في بيان معاني النصوص، وعمله هذا يأتي

---

(6) رسالة التلخيص لوجوه التخليص، ج 173/3. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، في أربعة أجزاء، الطبعة الأولى 1981 م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

(7) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص191، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1415 هـ .1994 م.

(8) الأم للشافعي، ج76/9-77.

في سياق قطع الطريق على تأويل النصوص التي لا تناسب طرق الدلالة والبيان، والتأصيل للسلطة العلمية.

ومهما يكن من مقاصد الشافعي من عمله هذا فإنه لا شك قد وضع أسس علم فيه تقنين لأي ممارسة فردية أو جماعية على ضوء الشريعة، وضمنها الممارسات السياسية، ويكون كما خلص إليه الباحث عبد المجيد الصغير :"مهد الطريق أمام "رجل" العلم بعده، ليتساءل دوما ويقلق بتساؤله "رجل السياسة" عن ضرورة وجود منطق للعمل ومقاصد للسلوك وضوابط للتشريع والأمر. وهذا في ذاته، شيء له دلالته البالغة في ضوء أحداث دولة الخلافة، وتصرفات رجل السلطة فيها، وفلسفة الحكم السائدة بين رجالها وكتاب دواوينها"...(9).

الاجتهاد عند الإمام الشافعي ليس إلا القياس

هناك إشكال أرق الباحث في الفقه وأصوله عن سبل استنباط أحكام الوقائع والنوازل المستجدة، ويمكن صياغته على النحو التالي"النصوص متناهية والوقائع غير متناهية وما يتناهى لا يستوعب ما لا يتناهى"(10). إن إحساس الأصوليين بهذا الإشكال حفزهم إلى توسيع فكرة الاجتهاد لإيجاد حلول للوقائع والحوادث التي لا تنتهي، ولا توجد لها إجابات نصّية مباشرة.

ثمة إذن مسؤولية جابهت العقل الأصولي، لم يقو على الانفكاك عن حملها بعدما آلت إليه مهمة البحث عن آليات استنباط أحكام الوقائع المستجدة؛ إذ لا يعقل أن تبقى دلالة النص مشدودة إلى المعاني اللفظية فقط، لا تراوحها، وقد غدت لا تفي بالغرض بعد أن استنفذت في عملية الاستنباط.

لذلك لزم استحداث منهج علمي إجرائي يجهد العقل الأصولي به نفسه في سبيل إيجاد الحكم المناسب لما كان" نازلة "لم يسبق فيها قول بنص، أو دلالة، ولم ينعقد فيها إجماع.

ما هو إذن المسار الذي رسمه العقل الأصولي للاجتهاد قصد إيجاد الحلول والأحكام لما استجد من نوازل عبر العصور والأزمان عند ضمور دلالة النص عليها ؟

---

(9) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، ص.163.

(10) أنظر البرهان في أصول الفقه للجويني، ج3/2، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى 1418 هـ -1997م، دار الكتب العلمية، بيروت.

وأنظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، ج3/1، دار الفكر، د ت.

إن مسلك الاجتهاد الأساسي عند ضمور دلالة النص على الحكم له وصف معلوم هو"القياس"، بل هو الاجتهاد عينه عند الإمام الشافعي مؤسس علم الأصول.

وهذا ما صرح به غير مرة في الرسالة، ومن ذلك قوله " كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أولا على سبيل الحق ففيه دلالة موجودة، وعليه إن كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس"(11).

لماذا القياس بالضبط دون غيره من وجوه الاجتهاد العقلي؟؛ لأن القياس من منظوره آلة استدلالية تجعل العقل دائما مشدودا إلى النص، من حيث إن النظرية الأصولية تجعل الموضوع الذي تنصب عليه كل الاجتهادات الفقهية هو نص الوحي، الذي هو دائما محل بيان وتبيين واستثمار، بجعله مثالا يقاس عليه ما لم يرد فيه نص، والقياس مسلك بياني تكون الموافقة فيه بين الفرع والأصل إما لاشتراكهما في معنى واحد، وإما لوجود شبه بينهما؛ ومن ثم فإن المعقول الوارد من جهته لن يكون بحسب منظور القياسيين شيئا زائدا على النص.

وهذا يعني في الوقت نفسه صرف النظر عن كل اجتهاد لا يمت بصلة بالنص من جهة منطوقه أو مفهومه، كالاستحسان وبعض وجوه المصالح التي لا تتأسس على مرجعية نصية؛ لأن القول بها بحسب الشافعي اتباع لمحض الهوى، وافتيات وتشريع لما لم يشرعه الله، يفضي حتما إلى الاختلاف المذموم والتنازع والاستبداد.

وقد خص صفحات كثيرة من كتابه "الأم" لإبطال الاشتغال بالاستحسان مبينا أنه ليس بنص ولا حمل بقياس. ومما جاء فيه :"لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتيا أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم .. ، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم، ولا يفتي بالاستحسان إذ لم يكن الاستحسان واجبا، ولا في واحد من هذه المعاني"(12). وغالبا ما كان الشافعي يقرن "الاستحسان" بالخلاف المذموم، يقول: "أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة : ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال : "أستحسن، فلا بد أن يزعم أنه جائز لغيره أن يستحسن خلافه"(13).

---

(11) الرسالة للإمام الشافعي، ص47، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان.

(12) الأم، ج67/9-68

(13) المصدر نفسه، ج75/9.

والشافعي لما يقول :"من استحسن فقد شرع"(14) فهو لا يعني ترك العمل بالرأي نهائيا، إنما كان يعني به الرأي العاري عن الدليل الذي يكون مصدره التلذذ والتشهي، وكيف يعني عكس هذا والنصوص الدينية لا تخلو من عمومات ومجملات لا تدرك دلالاتها على وجه الدقة دون تقليب النظر العقلي فيها.

ولعل الشافعي عندما تشدد في إعمال الاستحسان قد استحضر واقعه السياسي الذي عرف استبداد الحكام بالتشريع دون مشورة العلماء.

ولعل في ذكر الشافعي لما وقع لأبي الدرداء مع معاوية بن أبي سفيان وقد حدث بها شيخه مالك بن أنس ـ ما يؤكد تخوفه من أن يغدو الاستحسان مطية للأمراء للتحدث في الدين بالرأي المذموم.

وقد جاء فيها "أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال أبو الدرداء : "سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل، فقال له معاوية : ما أرى بمثل هذا بأسا، فقال أبو الدرداء : "من يعذرني من معاوية ! أنا أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه لا أساكنك بأرض...!(15).

ولا شك أن هذه القصة تنذر بخطورة الأمر من حيث إن الذي يتجاوز النص ليس إنسانا عاديا بل إنه رئيس الدولة الذي يفترض فيه أن يصون النص ويسهر على تطبيقه، ولذلك لم يتردد الشافعي في التأكيد على حرمة القول في الدين دون الرجوع إلى أصوله، فلا يجوز "أن يقال لقول فرض إلا لكتاب الله ثم لسنة رسوله ... ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله!(16)ً.

إن القياس في نظر الشافعي هو العاصم من الاختلاف المذموم في الأحكام التي لم يرد فيها نص، فهو لا يعدم صلة بالنص الشرعي عن طريق"علامات" نصبها الشارع على الأشياء، وعلى المجتهد أن يسعى في طلبها. وإن "من شأن الاجتهاد أن يجعل الممارس له يتحرى ألا يحكم بما بدا له أو بما شاء، بل بما من شأنه أن يقنع الآخرين باستناد حكمه على ما هو مشترك ومجتمع عليه بينهم"(17).

---

(14) المنخول من تعليقات الأصول، ج374/1، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة 1419هـ ـ1998 م، دار الفكر، دمشق. والمستصفى، ج 626/1. تقديم وضبط وتعليق إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.

(15) قال المحدث والمحقق أحمد شاكر : والحديث صحيح ولم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة إلا النسائي، أنظر الرسالة للشافعي، ص446، الفقرة 1228. لكن يبدو أن كلامه غير مضبوط فقد ثبت رواية الإمام مالك له أيضا في موطئه، أنظر الموطأ رقم الحديث30، ج2/ص23.

(16) المصدر نفسه، ص78-79، الفقرة 255 إلى257.

(17) الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، عبد المجيد الصغير، ص174.

وإن حصر الاجتهاد في القياس أساسا يأتي في سياق ضبط عملية الاستنباط وحصرها في عملية القياس، وذلك برده إلى أصول مقررة ومعلومة، فكان ذلك تقييدا لعملية الاجتهاد وحصرها في استنباط المعنى من النص لا ابتدائه، وليس القياس إلا شكلا من أشكال استخلاص الدلالات الشرعية من النص، ولا يعدو أن يكون هو أيضا بيانا للنص بالعلة، أو بحسب ابن رشد الحفيد هو راجع إلى الدلالة اللغوية، إذا يقول: "وكان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة أي أصول الفقه - في الأكثر راجعا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها"...(18).

وإن الأصوليين والفقهاء قد تلقوا النموذج القياسي في الاستدلال كما صاغه الإمام الشافعي بالقبول والاستحسان، ولم يدخلوا عليه شيئا، ما عدا ما يؤدي إلى زيادة ضبط في قواعده وأحكامه، وخصصوا له القسط الكبير من مباحثهم الفقهية والأصولية، وقد صار عندهم أهم آلية للاستدلال على أحكام الوقائع والمستجدات ومن ضمنها القضايا السياسية.

ولبيان المكانة التي اكتسبها القياس في مباحث السياسة الشرعية نسوق على سبيل المثال لا الحصر مسألة عقد الإمامة وأحكامها، وكيف أن القياس كان حجة كافية في إثباتها عند فقهاء السنة، فعقد الإمامة لمن تم اختياره من لدن أهل الاختيار هو عندهم كسائر عقود المعاملات الجارية بين المسلمين، يسري عليه ما يسري على سائر العقود من أحكام فقهية على جهة الشكل والمضمون من تراض واتفاق وإيفاء بشروطه وإتمام له إلى غاية إبرام العقد، فلا يوقع إلا بعد تحصيلها، "وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها، لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها"(19). ومتى تم إبرام عقد الإمامة لرجل ثم تبين أنه تم إبرام نفس العقد لآخر، في بلد آخر، فإنه يحل هذا المشكل قياسا على أي عقد، ومن ثم "الصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقدا كالوليين في نكاح المرأة إذا زوجاها باثنين كان النكاح لأسبقهما عقدا"(20)، هكذا إذا يجري الفقيه السياسي أمثال الماوردي مسائل الإمامة قياسا على سائر العقود في المعاملات.

---

(18) الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد ابن رشد الحفيد، ص126، تحقيق جمال الدين العلوي، سلسلة المتن الرشدي، الطبعة الأولى 1994م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(19) الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي، ص35، تحقيق خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1410هـ - 1990م.

(20) المصدر نفسه، ص38.

وقد تقاس المسألة على حادثة في تاريخ الإسلام مثل تجويز تعاقب شخصين أو أكثر على الولاية قياسا على ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم حين جهز جيش مؤتة وجعل على رأسه زيد بن حارثة، وهذا بحسب ما ذكر الماوردي في كتاب الأحكام السلطانية، فإنه "إذ فعل النبي صلى الله عليه وسلم، ذلك في الإمارة جاز مثله في الخلافة"(21).

نحن إذن أمام منهج في الاجتهاد لمعالجة الإشكالات والأزمات السياسية يقوم على قياسها ولو صوريا بشبيه لها والأمثلة على ذلك كثيرة.

أزمة الاستدلال القياسي

قد يكون القياس مكن الفقهاء من إحالة حكم الواقعة الطارئة إلى معلوم، وهو الآلة التي تحيل المجهول الآتي إلى معلوم سابق، وأعطى امتدادات واسعة للنص الشرعي، بتفريعه لأحكام جديدة تعالج النوازل والمستجدات الطارئة، وحفظ مرجعيته لكل الأحداث الطارئة، غير أنه في الوقت نفسه - بحسب البعض - قد أذكى إشكال الاختلاف بعدما كان يعتقد أنه عاصم منه عكس الاستحسان الذي يفضي إليه. لقد تضخمت مكانة القياس والعقلية القياسية على حسب النصوص، واختلف القائسون أنفسهم في القضية الواحدة.

ويعتبر ابن حزم أشهر من نقد القياس ودعا إلى ترك العمل به في الشريعة جملة وتفصيلا، فالقياس بحسب ابن حزم يذكي نار الاختلاف ويغذيها. وهذا ما يبدو أنه قد لاحظه في الواقع لما رأى من ابتعاد أهل القياس عن الأصول فكانت النتيجة أن تشعبت النزاعات والاختلافات بينهم.

يقول عنهم : "وجميع أهل القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته، تعارض فيه قياس الأخرى. وكل مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأي حقا"(22).

ولا يعجز ابن حزم عن سوق أمثلة تظهر تعارض أقيسة القائسين وتناقضها، وقد خص لها فصلا في أحكامه سماه "فصل في تناقض قولهم في التعليل والقياس"، هذا فضلا عن أمثلة عديدة وردت متناثرة في إحكامه.

---

(21) المصدر نفسه، ص48.

(22) الفصل في الملل والأهواء، ج58/1.

ولعل أهم هذه الإشكاليات هي ما آل إليه البحث الأصولي من اختلاف بين نظاره. يعلق العلامة الطاهر بن عاشور على الوضعية التي آل إليها الاجتهاد الفقهي من اختلاف بين نظاره قائلا : "إذ كانوا لا يتناهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرورية والمشاهدات والأصول الموضوعة فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج"(23).

السبب فيما انتهى إليه الأصوليون من اختلاف -على حسب ابن عاشور-هو طبيعة حججهم التي لا تنتهي إلى نتائج قطعية تضع حدا لهذا الاختلاف.

ولقد أحس معظم الأصوليين بضرورة التماس أقصى ما يتيسر من القطع في الاستدلال الشرعي حتى يتسنى إضفاء أقصى ما يمكن من المصداقية على الأحكام الشرعية الفرعية.

ويزيد من ضيق أفق القياس ـ كما لاحظ ذلك أحمد الريسوني ـ اهتمام القياسيين بالتطابق الصوري أثناء عملية المقايسة، يقول "فبدل أن يجتهد المجتهد وفق ما فهمه من حكم ومقاصد، ووفق ما يحقق المصلحة الشرعية ويدرأ المفسدة، صار يتعين عليه - وفق آلية القياس الصوري - أن يجتهد وفق ما في القضية من تطابق صوري، ومن شبه شكلي أو اشتراك لفظي"(24).

نحو قياس موسع

شكل المنحى الذي اتخذته أزمة الاستدلال الفقهي هما مشتركا بين زمرة من الأصوليين في سياق نظرتهم التجديدية إلى علم أصول الفقه؛ إذ استشعر هؤلاء الحاجة إلى إعادة النظر في المسلك الاستدلالي المتبع في الاجتهاد الفقهي والقائم أساسا على القياس، يدفعهم إلى ذلك رغبة جامحة في بناء منهج عقلي مبناه على القطع واليقين بدلا من الظن والتخمين الذي لا ينفك عن المنهجية العقلية القياسية.

كما أن سد حاجات الأمة في ميدان التشريع في أزمنة أصبحت الوقائع فيها تتناسل بكثرة ولا تتناهى لا يمكن أن تتحقق بما دل عليه خطاب الشارع بألفاظه أو بعلله الجزئية؛ نظرا لتنوع الوقائع والأحداث وتشعبها، وهي غير مماثلة أو مشابهة للوقائع التي يراد

---

(23) مقاصد الشريعة، ص3، محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس. طبعة 1978م

(24) الاجتهاد و المصلحة. أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، ص147، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1/1420هـ 2000م، دار الفكر المعاصر، بيروت.

القياس عليها، فأنى للوقائع الخاصة المتناهية مهما تكاثرت أن تكون مظلة قادرة على تغطية ما يستجد من أحداث بطريق القياس عليها؟ .

كان لا بد من إعادة النظر في مناهج الاستنباط الفقهي لمعالجة أزمة الاستدلال والبحث عن مسلك اجتهادي آخر يكون في مقدوره تغطية الوقائع التي لم يعد من الممكن معالجتها عن طريق الاجتهاد القياسي، ولم يكن في نظرهم من حل للخروج من هذه الأزمة إلا بتركيز النظر على الأغراض والغايات التي قصد إليها الشارع من أحكامه.

ومن ثم فقد شيدوا نظرية المصلحة ودفع المفسدة، وغدت أصلا قائما بذاته تشوفوا إليه عندما لم تسعفهم طريقة القياس في تغطية الوقائع التي لم ينص عليها الخطاب، وأرسوا نظرهم الاجتهادي على قواعدها التي تمثلت لهم في المصالح الضرورية والحاجية والكمالية ومتمماتها، فكان لها من الاتساع والشمول ما يجعلها قادرة على استيعاب كل وقائع الحياة ومستجداتها مهما تنوعت وتكاثرت؛ فهي لن تخرج عن تلك الأصول المصلحية الكلية التي تشهد النصوص الشرعية العامة باعتبارها.

إن العمل بالمصلحة واعتبارها أصلا مقصودا لذاته إذا علمت ملاءمتها لمقاصد الشرع أمر أكد عليه جل الفقهاء والأصوليين النظار، وفي ذلك يقول ابن قيم الجوزية : "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"(25).

وكما أن شيخه ابن تيمية ينص على :"أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين، بتفويت أدناها، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناها"(26)، فالشريعة كلها مبناها على تحقيق مصالح الخلق ودفع المفاسد عنهم.

أما العز بن عبد السلام فقد استهل مؤلفه "قواعد الأحكام" بالتأكيد على أهمية فقه المصالح في الشريعة، إذ يرى أن "معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل؛ إذ لا

---

(25) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج41/1، تقديم وتعليق وتخريج أبو عبيدة آل سليمان، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى1423هـ.

(26) مجموع الفتاوى، المجلد20/ص48.

يخفى على عاقل - قبل ورود الشرع - أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان، وعن غيره محمود حسن .. واتفاق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض"...(27).

غير أن أبرز الذين قالوا بالمصلحة واعتبروها أصلا ثابتا، وبما يؤدي إلى جرأة في الاستنباط والتقدير هو نجم الدين الطوفي (ت 716هـ) ، فالمصلحة عند الطوفي إذا تعارضت مع غيرها من الأصول نصا أو إجماعا؛ ينبغي الأخذ بها وتقديمها على غيرها، ويستند موقفه من تقديم المصالح على غيرها على أمرين:

أولهما : أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فإذا هي محل وفاق، والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

ثانيهما : أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب"(28).

إن تحكيم مبدأ مراعاة المصلحة باعتباره أصلا مستقلا يقاس عليه وسع من دائرة القياس، لأنه خطى بالقياس نحو قياس موسع، لا تقاس فيه الحوادث المستجدة على "أصول" و"أحكام" نزلت على وقائع جزئية، إنما تقاس تلك الحوادث على علل أو مصالح كلية على حد تعبير الغزالي في قوله: "ونحن نجعل المصلحة تارة علما للحكم، ونجعل الحكم أخرى علما لها"(29). وهي بمثابة مقاصد وغايات الشارع من التشريع التي دعا إلى تحقيقها.

ويسوق لنا الغزالي في مستصفاه مثالا في كيفية إجراء المصلحة في السياسة الشرعية واعتبارها أصلا مستقلا يقاس عليها وخاصة إذا كانت في رتبة الضروريات، وهو يتعلق بتترس العدو بالمسلمين، فيقول : "أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد مجتهد، وإن لم يشهد له أصل معين، ومثاله : أن الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام،

---

(27) قواعد الأحكام، أبو محمد عز الدين السلمي، ص4، طبعة 1410هـ - 1990م، مؤسسة الريان، بيروت.

(28) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف ص129، الطبعة الثالثة 1392هـ - 1972م، دار القلم، الكويت.

(29) المنخول، ص354-355.

وقتلوا كافة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا، وهذا لا عهد به في الشرع، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الأسارى أيضا، فيجوز أن يقول قائل : هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع؛ لأنا نعلم قطعا أن مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان، فإن لم نقدر على الحسم قدرنَا على التقليل، وكان هذا التفاتا إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع لا بدليل واحد وأصل معين بل بأدلة خارجة عن الحصر"(30).

ولو نظرنا إلى الواقع السياسي الذي عاش فيه هؤلاء العلماء الذين لفتوا الانتباه إلى أهمية اعتبار المصلحة أصلا يقاس عليه في الاجتهاد الفقهي، لتبين أن الواقع المزري للأمة على كل الصعد العلمية والاجتماعية والسياسية كان وراء الحاجة إلى إعادة النظر في طريقة معالجة واقع اتسم بالتفكك والقلق.

ونستشهد في هذا المقام من الإمام الغزالي الذي استشعر بخطر الصراع مع الجماعات الباطنية، وقد كان التطاحن على أشده بين السلاجقة والفاطميين والإسماعيلية أودى بحياة الخليفة العباسي نظام الملك سنة 485 هـ، وانتهى باحتلال الصليبيين لبلاد الشام وسيطرتهم على القدس.

والناظر بإمعان في كتاب "شفاء الغليل" للغزالي الذي خصصه لحديث مفصل عن التعليل والمصلحة، فإنه سيلحظ صورا حية في إجراء المصلحة في معالجة الكثير من الوقائع الاجتماعية والسياسية التي عاشها. فقد ساق فيه على سبيل المثال لا الحصر مسائل عديدة تتعلق بضرب الخراج، وتحديد العقوبات، والأخذ من أموال الأغنياء من غير الزكاة، وجنايات الحكام،..إلى غير ذلك من المسائل التي تتطلب نظرا مصلحيا(31)، وهي كما يقول "من أمثلة المصالح التي يعم جدواها، وتشمل فائدتها، ولا تخص الواحد المعين"(32)، فأتى فيه على حد تعبيره في مقدمة الكتاب : "بالعجب العجاب، ولباب الألباب، وكشفت عن وجوه أسراره غمة الحجاب، وقشعت عن مغمضاته غواشي الارتياب"(33).

---

(30) المستصفى، ج1/640-641.

(31) أنظر في شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، من ص207 إلى ص 266. وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، ط 1/1420هـ -1999م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(32) شفاء الغليل، ص 260.

(33) المصدر نفسه، ص4.

كما أن العز ابن عبد السلام الذي هاله الصراع على السلطة بين المماليك في وقت كان خطر التتار والصليبيين محدقا بالأمة من كل جانب، وفي زمن كان الفقهاء حبيس المدونات والفتاوى الجامدة على ما سطره السابقون، ولا يأخذون بعين الاعتبار حيوية الشرع ومسايرته لكل الأزمان والأماكن. ولا يدخلون في حسبانهم هيمنة الشريعة على كل مناحي الحياة،

وقد نستشف في كلام ابن قيم الجوزية بعض ما كابده هو وشيخه ابن تيمية من محن تدل على أن هؤلاء كانوا يتحدثون في الدين وهم يحملون هموم واقعهم، وقد تحدث بمرارة عن الدرك الذي آل إليه النظر السياسي الشرعي بعد أن ضيق فقهاء زمانه من خيارت التماس الحق والصواب فيه، فيقول : "فرط فيه طائفَة، فَعطلوا الْحدود، وضيعوا الْحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الْفَساد، وجعلوا الشريعة قَاصرة لا تقوم بِمصالح الْعباد، محتاجة إلَى غيرها، وسدوا علَى نفوسهِم طرقا صحيحة من طرق معرفة الْحق والتنفيذ لَه، وعطلوها، مع علمهِم وعلم غيرهم قَطعا أنها حق مطابِق للواقع، ظنا منهم منافَاتها لقَواعد الشرع"(34).

وكأني به يومئ إلى أن التفريط في هذا المجال هو الذي كان وراء فساد الأوضاع السياسية؛ وذلك حينما نجم عنه"نوع تقصير في معرفَة الشريعة، وتقصير في معرفة الْواقع، وتنزيل أَحدهما على الآخر، فَلَمَّا رَأَى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بِأمر وراء ما فهمه هؤلاءِ من الشريعة، أحدثوا من أوضاع سياساتهِم شرا طَويلا، وفسادا عريضا"(35).

ومن ثم فإن جوهر مآخذهم هو الوقوف في وجه الاتجاه الذي جعل الفقه جامدا لا يساير التغيرات الاجتماعية والسياسية ولا يقوى على استيعابها؛ نظرا لضيق أفقه، واشتغاله بأقيسة غدت عاجزة عن الاستجابة لما تتطلبه حيوية الشرع من مراعاة نظر مصلحي في مقدوره استيعاب الوقائع والمستجدات التي تترى في كل لحظة.

فقه المقاصد فتح الباب أمام تجديد الفكر السياسي

لا ريب أن هذه الرؤى الأصولية التي لفتت الانتباه إلى البعد المقاصدي المصلحي في التشريع الإسلامي وإلى أهمية استثماره في معالجة الوقائع والمستجدات

---

(34) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية، ص29-31، تحقيق نايف بن أحمد الحمد. دار عالم الفوائد.

(35) المصدر نفسه.

الاجتماعية والسياسية ستشكل فيما بعد للإمام أبي إسحاق الشاطبي أرضية لمشروعه في تفصيل البحث المقاصدي في الشريعة، والتماس القطع في أحكامها الكلية.

لقد أسس الشاطبي منهجا استدلاليا قائما على النظم والتركيب اعتمادا على الاستقراءات الكلية بدلا من الركون في الاستدلال إلى عملية مقايسة جزء بجزء، وقد يحقق هذا التحول المنهجي القطع في المباحث الفقهية. بعد ما أن شكل إشكال الظن الذي لا ينفك عن المنهجية العقلية القياسية هما مشتركا بين علماء الأصول.

فإذا كان المراد بالعلة عند الشاطبي : "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي"(36) فإن هذه العلل أو المعاني منها ما هو جزئي ومنها ما هو كلي، لأنه قد ثبت أن الشريعة "تشمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة"(37)، ولذا فإن التعليل بها قد يأخذ أبعادا جزئية تارة وأبعادا كلية تارة أخرى.

إن المعاني الكلية هي مقاصد ومصالح عامة انتظمت في سلكها علل وحكم جزئية؛ لذا فإن دلالتها على الأحكام من هذه الجهة تقتضي التسليم بالتعليل وما يتطلبه من إقرار بالنظر في المصالح والأمارات.

وهذه المعاني الكلية هي - بمعنى آخر - عبارة عن قواعد وقوانين شرعية كلية حكمها مطرد في جميع أبواب الشريعة، وهي بهذا "مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، وبالجملة الأمر في المصالح مطرد مطلقا في كليات الشريعة وجزئياتها"(38).

وقد توصل إلى هذه المعاني الكلية عن طريق "استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي يجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ"(39)، فهي بمثابة عموم معنوي مستخلص من تتبع الجزئيات المختلفة والعديدة يرجع إليه في التشريع باعتباره أصلا يقاس عليه كما يرجع إلى المنصوص عليه.

---

(36) الموافقات في أصول الشريعة، ج 196/6، أبو إسحاق الشاطبي تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.

(37) المصدر نفسه، ج 94/4.

(38) المصدر نفسه، ج 42/2.

(39) الموافقات، ج 221/3.

إن الاستدلال بهذه المعاني الكلية الاستقرائية من قبيل الكليات المصلحية الخمس التي دعا الشارع إلى المحافظة عليها، وهي المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل، كلها تقع في مرتبة القطع أو قريبة منها، لأنها استخلصت بطريق الاستقراء، وهي بذلك أشد حجية من آحاد الأدلة الظنية سواء كانت نصا أو قياسا غالبا ما تكون العلة فيها ظنية.

وينبغي التنبيه إلى أن تحكيم المصلحة في التشريع أمر ليس بالجديد بل هو مسلك قديم، غير أنه لم يأخذ حجما أوسع في الممارسة الفقهية بقدر ما أخذه التعليل القياسي، ولم يكن يلتفت إلى الأخذ بالمصلحة إلا عندما يستعصي تحديد العلة في القياس، فيلجأ إلى ما عرف عندهم بالتعليل بالمناسب وهو عين الأخذ بالمصلحة.

غير أن القياس على المصلحة وتأسيس الاستدلال عليها ابتداء هو توجيه للنظر الفقهي منذ البداية إلى التسليم بأن مقاصد الشرع هي كلها مصالح للخلق، وهي "علة" أولى تؤسس عليها الأحكام الشرعية، كما أنها مطردة مهما اختلفت أحوال الزمان والمكان، أما باقي الأمور الأخرى كالبحث عن علل الأحكام التفصيلية، واستثمار الألفاظ ... فهي عناصر مساعدة على تحديد مقصود الشارع.

واضح أن فكرة المقاصد وتأسيس الاستدلال على النظر المصلحي منذ البداية قد مكن العقل الفقهي من تجديد منهج النظر الشرعي في قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة، بعدما ثبت أن الاحتكام إلى الدلالات اللفظية للنص الشرعي أو إلى مثال سابق غدا عاجزا عن تجاوز ما تخلفه الأزمنة الصعبة من إشكالات وأزمات سياسية، وقد يكون فقه المقاصد منح للفقه الإسلامي نفسا جديدا أعاد به حيويته وفعاليته في أخذ زمام مبادرة الإنقاذ الحضاري للأمة.

كما أن فكرة المقاصد أعادت النظر في موقع الدولة في الفكر السياسي الإسلامي، إذ لم تعد الدولة بالمنطق المقاصدي الكيان الوجودي والضروري الوحيد على الأقل، بل هناك الفرد والمجتمع أيضا، من حيث إن الكليات والمقاصد الضرورية التي أثبتها النظر المقاصدي أعادت اعتبار الإنسان على حساب مركزية السلطان، وغلبت مصالحه على ضرورة الشوكة كما دأب الفقه السياسي على الإفراط في التأكيد عليها، وليست الدولة بحسب فقه المقاصد متعالية من حيث ينبغي النظر في وضعها ضمن إطار المصالح والكليات العامة. وبذلك غدا التماهي بين مقاصد الدين وضرورات الحياة الاجتماعية والسياسية مطلبا طبيعيا ينبغي أن يكون مقوما من مقومات الحكم وغاية للسلطة نفسها.

التوظيف السياسي لفقه المقاصد الشرعية

حتى لا يكون الأخذ بالمصلحة مطية للتشهي والقول بالرأي المحض؛ فإن القول بها ينبغي أن يتأسس على مقصود شرعي، وإلا كانت باطلة، "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود شرعي فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع ,فهي باطلة مطرحة" (40).

وفي معرض رد الغزالي على من أفتى سلطانا سأله عن الوقاع في نهر رمضان فأجابه بصوم شهرين متتابعين، بدعوى أن المصلحة تتحقق به، لكون الملك ينزجر بالصوم لا بالعتق لاستحقاره ذلك، يقول : "هذا خروج عن الشرع بالكلية وانسلال عن ربقة الدين، وهو متداع إلى هدم قواعد الشرع وتحريف حدودها وقيودها...وإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشرع، إذا فقدنا تنصيص الشرع على الحكم، فأما إذا صادفناه، فالاستصلاحات وتصرفات الخواطر معزولة مع النصوص، فإذا نص الشارع على أمر : وجب مراعاته، فإن فقد النص : تشوفنا إلى درك علة النصوص، وإثبات الحكم بها. فإن عجزنا : تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع"(41)، فبحسب الغزالي إجراء النظر المصلحي في الإجابات الشرعية عن المشكلات الحياتية لا ينبغي أن يكون على حساب المنصوص عليه شرعا، وإن فقد النص الدال على الحكم فينبغي التماس المصلحة في حدود مصالح هي من جنس المصالح المعتبرة في الشرع، كما أن هذا المسلك الذي يقوم على سد الذريعة على مخالف الشريعة بأمور لم يشرعها الشارع قد يؤدي إلى التشكيك في مصداقية فتاوى علماء الشريعة، يقول :"ولو ذهبنا نكذب الملوك على حسب استصلاحهم : ارتقابا لعلاجهم؛ لشوشنا الشريعة، ولم نثق بتحصيل النجح منهم، ولا تتبد إلى أسماعهم : أن علماء الشرع يحرفون الفتاوى لأجلهم؛ وسقطت الثقة بقولهم، فلابد من المحافظة على حدود الشريعة والإعراض عن المصالح"... (42).

كما لو أننا فتحنا باب الزيادة أو النقصان في حدود الشرع وهي "مقادير مقدرة من جهة الشرع، والزيادة عليها تحريف للنصوص، ثم لا جواز لذلك بالمصلحة. ولو فتحنا هذا الباب، وجلدنا غير الزاني : إذا بدت منه مقدمات المراودات، ومبادئ فاحشة الزنا لرجمنا الزاني الذي ليس بمحصن للمصلحة، ولاتخذنا دأب الأكاسرة وعادة الملوك الغابرة، قدوة في الإيالات : تشوفا إلى رعاية المصلحة"(43).

---

(40) المصدر نفسه، ج1/652-653.

(41) شفاء الغليل، ص219-221.

(42) المصدر نفسه، ص219-221.

(43) المصدر نفسه، ص226.

ولما كانت غاية الشرع هي تحقيق المصلحة بحسب ما أجمع عليه الفقهاء والأصوليون، فإنه قد ساد على ألسنة الفقهاء مبدأ فقهيا هو"حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله"، لكن هذا المبدأ الذي يلخص بالتأكيد الغاية من الشريعة وهي أنها جاءت لتحقيق مصالح الخلق في العاجل والآجل على حد تعبير الشاطبي(44) في موافقاته فقد تم توظيفه توظيفا سلبيا، لم ينج من تأويلات ابتعدت كثيراً عن مقاصد الشريعة وضوابطها، أو أنه لم يخل في أحيان كثيرة من سوء التقدير للمصلحة التي تقتضي جلبها أولا.

ولقد شكلت أطروحة رعاية الكليات والمقاصد الضرورية التي تقف خلف الظاهر وتحكم دلالات النصوص كلها أصلا اجتهاديا لتجاوز ظاهر النص وأزمة الاجتهاد القياسي الذي لم يعد بإمكانه تجاوز الأزمنة الصعبة، لكن على الرغم من ذلك فإن المفاهيم الفقهية المرتبطة بها لم تنج من عملية إفراغها من محتواها الشرعي وتحويلها إلى مجرد وسائل لخدمة مقاصد ذاتية أو سياسية.

ولقد خضعت إلى تأويلات لا تمت بصلة إلى روحها وقواعدها الضابطة لها، ويظهر ذلك جليا في آراء ومواقف زعم أنها تتماشى مع مقاصد الشارع في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، لكن عند التحقيق الدقيق في دوافعها يتبين أنما يراد بها الالتفاف على الشريعة بابتكار وسائل التكيّف مع المحظورات وإيجاد تبريراتها الشرعية، وإفراغ المقاصد والمصالح من مضمونها الحقيقي.

فما أسرع ما يجد بعضهم المخرج لتبرير مواقف سياسية للسلطة متدرعا بالتعليل بالمصلحة وبالضرورة و"حكم الوقت".

ولهذا وجدنا بعضهم يحذرون من المغالين في استعمال المصلحة إلى حد مخالفة النصوص الشرعية، وأكثر هؤلاء على حد تعبير الشاطبي "هم أهل التحسين والتقبيح، ومن مال إلى جانبهم من الفلاسفة وغيرهم، ويدخل في غمارهم من كان منهم يغشى السلاطين لنيل ما عندهم، أو طلبا للرياسة، فلا بد أن يميل مع الناس بهواهم، ويتأول عليهم فيما أرادوا"...(45)، وهذا الصنف الأخير يسوغ أحكام الشريعة بحسب الطلب بدعوى مراعاة المصلحة، ويمثل الشاطبي لذلك بالفقيه "محمد بن يحيى بن لبابة"(46) الذي يتحايل على الشريعة لتفويت أوقاف عمومية لصالح الخليفة الناصر الذي تعلقت

---

(44) الموافقات، ج4/2.

(45) الاعتصام للشاطبي، ص133- 134، تقديم وتعليق وتخريج أبو عبيدة آل سلمان، نشر مكتبة التوحيد.

(46) هو أخو الفقيه الشيخ ابن لبابة المشهور.

نفسه بها، مقدما بذلك مصلحة خاصة على مصلحة عامة على سبيل التحريف للدين والتوظيف السياسي لفقه المصلحة الذي كان لب المشروع المقاصدي للشاطبي من خلال"الموافقات"(47).

كما لم يفت الشاطبي الاستنكار على أولئك السلاطين الذين يحدثون من التصرفات ما يزعمون أن فيها مصالح، وإنما هي مدرج بحسبه في خانة البدع التي لم يقم على مشروعيتها دليل، ومن ذلك استنكاره أفعال مؤسس الدولة الموحدية "محمد بن تومرت" الذي حمل على مخالفيه في مذهبه العقائدي وتصرفاته السياسية بألوان من التعذيب، حتى "كان أكثر تأديبه القتل"(48).

ويسوق لنا ابن الجوزي نموذجا آخر لحاكم سولت له نفسه قتل نفس بريئة بدعوى أنها تشغله عن تدبير الملك، ظانا أن في إزهاق روحها مصلحة، فقد ذكر رحمه الله "أن عضد الدولة كان يميل إلى جارية، فكانت تشغل قلبه، فأمر بتغريقها، لئلا يشتغل قلبه عن تدبير الملك" وعلق على ذلك بقوله : "وهذا هو الجنون المطبق؛ لأن قتل مسلم بلا جُرم لا يحل، اعتقاده أن هذا جائز كفر، وأن اعتقده غير جائز، لكنه رآه مصلحة، فلا مصلحة فيما يخالف الشرع"(49).

ولهذا نبه ابن القيم إلى زيغ هؤلاء الذين يتخذون من دعوى العمل بالمصلحة مطية لخرم أصول الشرع الثابتة، فقال : "وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة - أي التي لم تراع المصالح أصلا، فسوغت من ذَلك ما ينافي حكم الله ورسوله"، لذا فكلتا الطائفتين بحسب ابن القيم :"أتيت من تقصيرِها في معرفِة ما بعث الله به رسوله، وأنزل بهِ كتابه"(50).

فالإفراط في الأخذ بالمصلحة إلى حد مخالفة الشريعة هو في نفس منزلة التفريط في الأخذ بها، فهما بحسب ابن القيم يفضيان إلى نتائج سيئة.

وقد يدفع الفقيه أحيانا هاجس الخوف من خرم مصلحة أكبر وهي الدين، فيلجأ إلى قواعد الضرورات لتبرير الاستسلام لواقع سياسي مفروض كرها بدعوى انتفاء الاستطاعة، فلا يضر ذلك على حد تعبير الماوردي"وإن خرج عن عرف التقليد المطلق

---

(47) أنظر القصة في كتاب الإعتصام للشاطبي، 3ج/ص138.135.

(48) الإعتصام، ج439/2.

(49) تلبيس إبليس، 133. لابن الجوزي البغدادي، مكتبة النور الإسلامي، الإسماعيلية.

(50) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية، ص31.

في شروطه وأحكامه ففيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يترك مختلا مدخولا ولا فاسدا معلولا، فيجوز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز"(51).

وهذا ما ذهب إليه الغزالي حين استفتاه الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي في حكم ملوك وأمراء الأندلس الذين رفضوا الدخول تحت إمرة يوسف بن تاشفين ومجاهدة النصارى إلى جانبه، فكان جواب الغزالي"وحكمهم بالجملة في البغي على الأمير التمسك بطاعة الخلافة، المستولى على المنابر والبلاد بقوة الشوكة، حكم الباغي على نائب الإمام"(52)، فكلامه واضح في تقليد الإمارة صاحب الشوكة بحكم الضرورة، ودعوة إلى الاعتراف بشرعيته تحقيقا لمصلحة أكبر وهي الدفاع عن حوزة الإسلام ومنع تشتت السلطة. وخاصة أنه معترف بسلطة الخليفة، حينئذ يصبح الإذعان له إذعانا للخليفة نفسه.

وسوف يتكرر منطق التجويز الشرعي لتصرفات سياسية في فترات عديدة من التاريخ السياسي الإسلامي بدعوى الضرورة وتحقيق مصلحة أكبر أو على الأقل الحفاظ عليها، وإن كانت في نظر آخرين لا مسوغ لها شرعا، واستمر ذلك حتى في العصور الحديثة، ومن يقرأ ما كتبه الفقيه المغربي أحمد بن المواز(53) في كتابه "حجة المنذرين على تنطع المنكرين"(54) حول الاحتلال الفرنسي وإصلاحاتها بعيد احتلال المغرب فإنه سيقف على نموذج من المواقف الفقهية التبريرية لقضية سياسية مفروضة فرضا لا قدرة للفقيه على منع وقوعها، وقد يمنحها الشرعية بدعوى الضرورة وتحقيق المصلحة.

والشيء نفسه يتكرر مع الفقيه محمد بن الحسن الحجوي، حين وظف منطق التجويز الفقهي بدعوى الضرورة حينما برر تنازل الوزير بن سليمان عن إقليم توات وفجيج للفرنسيين، قائلا : "وارتكاب أخف الضررين من أصول الشريعة؛ وقد عقد عليه السلام صلح الحديبية وهو مضطر على حالة نقمها المسلمون"(55)...(56).في وقت كان المغرب

---

(51) الأحكام السلطانية، ص33.

(52) انظر جواب الغزالي في كتاب دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، ص484.481، لأحمد مختار العبادي، الاسكندرية، 1968م.

(53) أحمد بن عبد الواحد بن محمد المواز السليماني : من علماء فاس، وكان عالما بالادب وفقه المالكية، تولى رئاسة المجلس الشرعي، توفي سن1323هـ/1923م، أنظر الأعلام للزركلي.

(54) أنظر"حجة المنذرين على تنطع المنكرين"، أحمد بن المواز، مخطوط في الخزانة العامة الرباط.

(55) أنظر صحيح البخاري، الحديث رقم 3182، ص786. وانظر حديث رقم4844..ص1222.

(56) الرحلة الوجدية أو انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره، مخطوط في الخزانة العامة، الرباط، ج123، ص8.

في حالة ضعف، ويعيش أزمات على كل الأصعدة السياسية والمالية. والفوضى ضاربة أطنابها في المغرب في تلك الفترة.

وقد فعل الشيء نفسه فقهاء كثيرون في الفترة الحديثة والراهنة من تاريخ المسلمين في كثير من الوقائع والأزمات التي على صلة بواقع سياسي مفروض فرضا، وفي ما دون من قواعد المصلحة ودفع الضرر والمفاسد ما يسعفهم بالتبرير والتجويز على حد زعمهم، وهي القواعد التي جعلت العقل الفقهي عبر تاريخه قادرا على التكيف مع أزمات الواقع وإكراهاته.

وقد يجازف الفقيه ويذهب في تعامله مع مفاهيم المقاصد والمصالح الشرعية أبعد من الموازنة بين المصالح وتحديد الأولى فيها التي ينبغي التماسها ثم التي تليها، حيث يعكس العملية بتقديم الأهم على الأقل أهمية بدعوى مجاراة ما تقتضيه الظروف الصعبة أو عملا بسنة التدرج في تنزيل الأحكام وهذا عمل على زعمه من صميم مقاصد الشريعة نفسها.

لكن ثبت بالتجربة أنه متى انفتح باب الذرائع، ومتى حصل التسامح في نقطة البدء فإنه يتعسر التنبؤ بما ستؤول إليه الأمور، وغالبا ما تنفلت من عقالها وتنتهي إلى حال أسوء مما رام الفقيه تجنبه. ولذلك "فإن المستولي بمجرد ما يجد الإذن من الخليفة، أو هو ينتزعه منه بالأحرى تحت طائلة الاضطرار والإكراه، فإنه يغدو "نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة". وهذا يعني، في جملة ما يعني، أن لهذا المستولي "النافذ التصرف" إن شاء "أن يستوزر وزير تفويض ووزير تنفيذ"(57).

وهذا ما حصل مع توالي القرون، فبعد أن اضطرار الفقيه إلى منح الشرعية للحاكم المستبد بالسلطة شريطة أن يكون"عادلا" بين الرعية، انتهى به الأمر في أزمنة التخلف والانحطاط أن يقدم سلسلة من التنازلات واحدة تلو الأخرى للسلطة الحاكمة، كانت نهايتها قبول حاكم في مقدوره صون الأوطان والعباد من الأخطار االمتلاحقة، داخليا وخارجياً، ولو اقتضى ذلك غظ الطرف عن شرط العدل، مادام الإلحاح على استيفائه ضربا من الخيال، وطمعا في محال، والمنطق الفقهي يقتضي أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وهكذا تم استدراج الفقه السياسي الشرعي شيء فشيئا من الولاء للسلطان "المتغلّب" إلى ولاءٍ"للمستبد العادل"، فولاءٍ "للمستبد" بإطلاق.

---

(57) الخطاب الأشعري، ص 296.295، سعيد بنسعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت،1991م.

خاتمة

الحق أن ما بيناه يدل على المخاطر التي قد يسهل استدراج التعليل المقاصدي والمصلحي إليها في مجال الاستدلال الشرعي.

حقا حررت فكرة المقاصد العقل الفقهي من الجمود على ظاهر النصوص، بالبحث في النسيج الكلي الذي يجمع النصوص كلها ويحكم دلالتها، لكن الحديث عن المقاصد ظل حديثا عاما لم يقو خطابه على النفاذ إلى عمق الواقع الإسلامي المتأزم، والأخطر من ذلك أن غدا النظر المقاصدي والمصلحي تحت ضغط واقع الأزمة مجرد وعاء فارغ يتسع لأي محتوى مهما كان، وأداة طيعة لتجويز كل المواقف والاختيارات السياسية ولو كانت مناقضة لأصل وضعه.

وقد انتهت به في أغلب الأحيان إلى عكس مقصوده، بل إلى ضياع مقاصد الشريعة نهائيا، ومن ثم تحول الفقيه بذلك من حارس لمقاصد الشريعة من حيث الوجود والعدم إلى مطالب من جديد إلى إيجادها بعد أن لم يعد شيئا منها موجودا يقتضي حضنه والمحافظة عليه.

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة

- فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المكتبة الثقافية.
- الأم للشافعي، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصوره، مصر، الطبعة الأولى1422 هـ .2001م.
- مسند الإمام أحمد، طبعة بالأوفست، دار الفكر، بيروت.
- ملخص إبطال القياس، تحقيق سعيد الأفغاني، طبعة 1379 هـ . 1960م، مطبعة جامعة دمشق.
- رسالة التلخيص لوجوه التخليص، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، في أربعة أجزاء، الطبعة الأولى 1981 م، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، عبد المجيد الصغير، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1415 هـ .1994 م.
- البرهان في أصول الفقه للجويني، علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى 1418 هـ- 1997م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد، دار الفكر، د ت.
- الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، لبنان.
- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة 1419هـ .1998 م، دار الفكر، دمشق.
- المستصفى، تقديم وضبط وتعليق إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت.
- صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى1423 هـ . 2002 م.
- الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد ابن رشد الحفيد، تحقيق جمال الدين العلوي، سلسلة المتن الرشدي، الطبعة الأولى 1994 م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- الأحكام السلطانية والولايات الدينية لأبي الحسن الماوردي، تحقيق خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى،1410 هـ .1990م.
- مقاصد الشريعة، محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، طبعة 1978م.
- الاجتهاد و المصلحة.أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، سلسلة حوارات لقرن جديد، ط1420/1هـ /2000 م، دار الفكر المعاصر، بيروت.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين،تقديم وتعليق وتخريج أبو عبيدة آل سليمان، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى1423 هـ.
- مجموع الفتاوى.
- قواعد الأحكام، أبو محمد عز الدين السلمي، طبعة 1410هـ .1990م، مؤسسة الريان، بيروت.
- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، الطبعة الثالثة 1392هـ . 1972م، دار القلم، الكويت.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، وضع حواشيه الشيخ زكريا عميرات، ط1/ 1420هـ -1999م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية، تحقيق نايف بن أحمد الحمد. دار عالم الفوائد.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الاعتصام للشاطبي، تقديم وتعليق وتخريج أبو عبيدة آل سلمان، نشر مكتبة التوحيد.
- "حجة المنذرين على تنطع المنكرين"، أحمد بن المواز، مخطوط في الخزانة العامة الرباط.
- الرحلة الوجدية أو انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره، مخطوط في الخزانة العامة، الرباط.
- الخطاب الأشعري، سعيد بنسعيد العلوي، دار المنتخب العربي، بيروت، 1991م.
- تلبيس إبليس، عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405-1985.
- موطأ الإمام أنس بن مالك، في جزأين، وبذيله كتاب إسعاف المبطأ برجال الموطأ للسيوطي، دار الريان للتراث القاهرة، الطبعة الأولى 1408 هـ- 1988م.